O ESPELHO DE MORSE*

Importantes executivos, decanos universitários, subsecretários e até mesmo presidente são traídos por uma pele facial manchada ou azulada, pelo cabelo quase imperceptivelmente tingido, por uma vitalidade tão semelhante à vida quanto a de um cadáver maquilado.

RICHARD MORSE, *O Espelho de Próspero*

Eles estão convencidos de que nós temos o segredo da vida (dito por uma latino-americana sobre a fascinação que ela exercia sobre os homens europeus e norte-americanos).

Próspero Morse se olha no espelho da América ibérica[1], e pouco a pouco a imagem refletida vai entrando em foco. Por trás da nuvem espessa de Estados nacionais frustrados, etnias e sociedades desgarradas, caudilhos grotescos e trágicos, insurreições que terminam em sangue e desespero, projetos abortados de modernização e industrialização, parece ser possível vislumbrar uma realidade mais sólida, uma verdade mais profunda e, ao mesmo tempo, a razão do equívoco do espelho: a América ibérica está desfocada porque ela se contempla no espelho da próspera América inglesa e, na busca inútil da imitação do outro, perde sua própria essência. Os latinos não percebem que o liberalismo, a democracia representativa, o racionalismo, o empirismo científico, o pragmatismo, todos esses ideais alardeados pelos ricos irmãos do Norte não só são incompatíveis com a realidade mais profunda da América ibérica como também marcam a decadência e a falta de sentido da própria sociedade capitalista e burguesa que os criou.

Se os latinos olhassem melhor, no entanto, talvez vissem que existe uma outra imagem do mundo próspero, a imagem daqueles que, como Morse, se desesperam e conseguem até zombar das aflições e mesquinharias de seus compatriotas, de sua obsessão com as coisas miúdas e materiais, e

* Publicado em *Novos Estudos Cebrap*, 22: 185-192, out. 1988 e como "O Gato de Cortázar", *Novos Estudos Cebrap*, 25: 191-203, out. 1989.

1. Richard M. Morse, *O Espelho de Próspero*. São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

transcender sua falta de sentido histórico, seu desprezo pelas questões de espírito e sua aridez. Eles talvez se espantassem ao perceber que esse outro próspero encontra sua redenção na contemplação do mundo latino ou, mais precisamente, na busca quase heróica de sua essência perdida. É na tradição ibérica, diz Morse, pela sua fidelidade à busca de uma visão abrangente e unificadora do mundo, pela crença profunda, mesmo que inconsciente, em uma realidade social que transcende o indivíduo e é mais que o somatório dos interesses individuais e suas servidões, que se poderia encontrar uma resposta adequada à crise moral e existencial do mundo anglo-saxônico e, por reflexo, da América Latina. Não haveria, no entanto, razões para espanto, porque disso se trata, afinal, no jogo de espelhos: de buscar constituir a própria imagem na contemplação do outro e dar ao outro, ao mesmo tempo, a ilusão de que, porque se percebe no primeiro, ele também existe.

É fácil deixar-se fascinar pela inteligência, erudição, elegância e agudeza desse livro, fruto de um trabalho de *scholarship* dificilmente encontrável fora dos circuitos acadêmicos do Norte. É difícil também não se deixar seduzir pela mensagem que esse espelho nos transmite, que confirma aquilo que sempre pensamos, ou por que ansiamos, no recôndito de nossas almas: apesar de nossa pobreza, de nossas tragédias, de nossos horizontes truncados e da riqueza e segurança de si que "eles" exibem todo o tempo, nós somos superiores, temos o segredo da vida e do futuro. Agora, finalmente, eles reconhecem. Não importa que toda a evidência empírica, toda a vivência do dia-a-dia sugiram o contrário; o que é o empírico, afinal, senão o aspecto mais superficial da realidade, "um mosquito" que pode até nos ser inacessível e nos importunar, mas que é indigno do "rolo compressor" de nossa atenção (p. 115)?

E, no entanto, é preciso não cair na tentação desse jogo de espelhos traiçoeiro e dizer, com todas as letras, que se trata de um livro profundamente equivocado e potencialmente danoso em suas implicações. Não é uma tarefa fácil, para quem não dispõe da erudição e da facilidade expressiva de Morse. Mas não é uma tarefa impossível, e acredito que deve ser tentada.

O primeiro movimento de *O Espelho de Próspero* é a pré-história das Américas, quando Morse trata, em grandes pinceladas, de construir uma visão idealizada da "escolha" política espanhola na constituição do que ele denomina "Grande Desígnio Ocidental", um projeto milenar hegeliano cujo sentido profundo caberia ao historiador decifrar. Esse "grande desígnio" consistiria na liberação das forças da "ciência" e da "consciência" — do conhecimento empírico e do conhecimento ético e filosófico — para a constituição do mundo moderno. A virtude hispânica teria consistido, essencialmente, em sua capacidade de manter-se fiel à noção medieval de um Estado vinculado à Igreja e, por isso, dotado de conteúdo moral e ético e que servia como ponto de referência externo e firme para os indivíduos. Traços que hoje seriam usualmente considerados totalitários são recuperados com sinais positivos. As universidades eram integradas aos propósitos gerais do Estado; o huma-

nismo castelhano era nacionalista e monárquico; a incorporação do tomismo era um sinal de modernidade do Estado espanhol, abrindo o campo para a especulação e a controvérsia na filosofia política, moral e natural (p. 43). Dentro de seus limites, esta teria sido uma sociedade livre, tolerante e progressista, e mesmo a tristemente famosa Inquisição teria tido "conotação muito menos negativa" (p. 38) do que aquela provocada pela liberação das forças do mercado na Inglaterra. Mais tarde, os espanhóis — como também os portugueses — tratariam de transpor para a América a preocupação com a implantação de uma ordem política transcendente aos indivíduos, fundada na ética e na religião, preocupação que não teria como existir ao Norte, dada a opção individualista, subjetivista e contratualista que caracterizou a "escolha" inglesa.

Não importa que a realidade ibérica tivesse sido menos harmônica, que a Inquisição não tivesse nada de benigna para suas vítimas, que as civilizações ameríndias tivessem sido exterminadas e que o homem comum daqueles anos não compartilhasse, a não ser pelo terror ou pela subserviência, os valores que compunham a justificação doutrinária do Estado despótico. Os ingleses não eram melhores, e a realidade empírica, de qualquer forma, é irrelevante: "O que está em jogo", diz Morse, "são os princípios organizadores do corpo político, não os resultados: uma sociedade baseada no pacto [a inglesa] em contraste com uma sociedade orgânica, um princípio nivelador ou individualista em contraste com um princípio arquitetônico" (pp. 49-50). Morse não esconde sua simpatia pela cultura política baseada no princípio arquitetônico, na hierarquia, na existência de uma *Gemeinschaft* que precede os indivíduos e lhes dá identidade e pertence, em contraste com as alienações e o vazio das sociedades industrializadas do Norte, descritas por meio de antigos textos mais pessimistas (e hoje já bastante superados) de Horkheimer e Adorno. Nem o percurso trágico seguido pela Alemanha da *Gemeinschaft* nacionalista ao nazismo, nem a ressurreição macabra dos princípios integristas espanhóis no regime franquista (a história refazendo-se em tragédia), nem a transformação do hegelianismo marxista em stalinismo parecem ser suficientes para colocar em dúvida essa nostalgia pela totalidade e pelo transcendente.

Seria um equívoco e uma injustiça, no entanto, identificar Morse com os tradicionalistas da "Tradição, Família e Propriedade", para os quais o mundo teria entrado em decadência com a revolução industrial e científica e só voltaria a se redimir com a restauração da ordem medieval. Ele não pára no tempo, e em "História", a segunda parte do livro, ele examina como o projeto civilizatório espanhol se desmonta com a independência dos países latino-americanos e como esse continente lida com as três grandes influências culturais que lhe chegam do Norte, o liberalismo, a democracia política e o marxismo.

A crise, na realidade, já se iniciara antes, na dificuldade que teriam tido os espanhóis em conciliar os princípios de uma ordem política arquitetônica e fundada na ética cristã com os imperativos da política cotidiana, em

que prevalece a *virtu* maquiavélica e a razão de Estado. A acrobacia requerida para essa conciliação explicaria a constituição da "monarquia barroca" espanhola no século XVIII; com a independência das colônias, só restariam os escombros do edifício, e o maquiavelismo oportunista, liberado, correria solto, desprovido de qualquer sustentação moral. Os novos países hispano-americanos poderiam absorver, como absorveram, algumas das idéias e mecanismos do liberalismo econômico, assim como alguns dos princípios formais da organização política democrática, mas jamais os incorporariam como valores, como fundamentos éticos de sua constituição como nação. Havia, certamente, razões poderosas de ordem econômica e social que dificultavam a incorporação dessas modalidades de organização social, a começar pela heterogeneidade étnica das populações, incluindo os padrões de colonização e organização da atividade econômica (fatores, diga-se de passagem, que estiveram também presentes, e com conseqüências semelhantes, nas colônias inglesas ao sul da América do Norte e no Caribe). Para Morse, porém, o maior impedimento era o cultural, a barreira que a tradição da "dialética entre cálculo do poder e bem comum" interpunha à emergência da nova dialética entre liberdade e ordem (p. 89). Com a agravante de que, desfeito o edifício imperial, a antiga sociedade hierarquizada, integrada e comunitária só existia agora no inconsciente coletivo, ressurgindo em explosões como a Guerra de Canudos, na palavra da mulher brasileira do interior que ainda achava que Cabral era o presidente do Brasil ou, finalmente, na intuição genial do marxista Mariátegui e dos escritores do realismo fantástico latino-americanos, que teriam o dom de, pela intuição e experiência estética, entrar em contato direto com a alma profunda de nossa latinidade.

Chama a atenção, nessa versão das coisas, a ausência de uma reflexão mais aprofundada sobre algumas das grandes contradições que marcaram o desenvolvimento de nossos países, e que acredito devam fazer parte de qualquer interpretação efetivamente dialética de sua formação política e ideológica. A primeira é a da tensão secular entre Igreja e Estado, que atingiu seu clímax no período colonial com a expulsão dos jesuítas dos impérios ibéricos, no século XIX com a questão religiosa no Brasil e no século XX com o anticlericalismo virulento da Revolução Mexicana. O Estado teocrático idealizado pelo pensamento conservador provavelmente nunca existiu, quando mais não seja pelo fato, denunciado por Marx na "Questão Judaica", de que "o chamado Estado Cristão é um Estado imperfeito, para qual o cristianismo serve como *suplemento* e *santificação* de sua imperfeição. Assim, a religião se torna, necessariamente, um de seus *meios*; este é, pois, um Estado *hipócrita*"[2]. Duas conseqüências importantes decorrem dessa hipocrisia congênita da religião estatizada. A primeira é que, usada como instrumento de legitimação

2. Traduzido do inglês de "Bruno Bauer, 'Die Judenfrage'", em *Karl Marx: Early Writings* (tradução e edição de T. B. Bottomore), New York, McGraw Hill Co., 1963, p. 17.

e controle social, a religião não desenvolve sua potencialidade como fundamentação efetiva de uma ética do comportamento cotidiano e contribui para a manutenção de mentalidades que oscilam entre o terror da punição e o gozo irresponsável dos pequenos e clandestinos pecados, sem jamais assumirem valores alternativos que lhes sejam próprios. Isso explica, sem dúvida, o solo fértil que a América Latina tem sido para as religiões fundamentalistas, que oferecem a alternativa de uma ética para a vida cotidiana, o mesmo valendo para o revivalismo católico das últimas décadas como a teologia da libertação. A segunda dimensão da dialética Igreja-Estado tem sido o desenvolvimento de uma liderança política leiga e iluminista no mundo hispano-americano, que, em diversos momentos, expulsou os jesuítas, colocou D. Vital na cadeia e proibiu os padres mexicanos de andarem de batina. Não há dúvida de que essas reações ao Estado clerical nunca chegaram a constituir uma ordem social semelhante à do Norte ou à dos países europeus, mas não acredito que elas possam ser vistas como, simplesmente, frustradas, ou como movimentos que, "no fundo", buscam uma volta à *Gemeinschaft* perdida da sociedade integral. Parte da dificuldade em sair dessa antinomia vem do fato de que freqüentemente nos esquecemos (e Morse nos induz a isso) de que a Europa continental representa uma alternativa para o "grande desígnio ocidental" que não se reduz à experiência anglo-saxônica e que sempre teve uma influência muito maior sobre a América Latina do que a inglesa ou a norte-americana. O que a Europa continental tem de significativo é que, lá, o conceito de Estado nunca chegou a desaparecer, a ordem política e econômica jamais se deixou dissolver integralmente no jogo imediatista das conveniências individuais e a história esteve sempre presente — mas com o pano de fundo clerical definitivamente expurgado ou posto sob controle pela herança da Reforma. A busca de uma alternativa "européia", muito mais do que anglo-americana, tem sido desde o início um elemento constitutivo da cultura política da América Latina e um de seus elementos dinâmicos centrais.

A segunda contradição que marca muitos países da América Latina, e principalmente o Brasil, é entre suas estruturas burocrático-patrimoniais e a alternativa racional-legal de modernização política, que procurei dramatizar, no caso brasileiro, com o contraste entre São Paulo e Estado nacional[3]. É uma contradição que antecede a expansão do café, tendo suas origens no próprio padrão contraditório de colonização estabelecido pelos portugueses no nosso continente, que abria espaço para uma sociedade de base contratual e que se consolidou e se expandiu com a industrialização e o surto migratório deste século, freqüentemente em conflito com o centro hierarquizado. Essa antinomia faz parte indiscutível da cultura política brasileira e, como tal, tem sido objeto de uma extensa reflexão na historiografia e no pensamento políti-

3. S. Schwartzman, *São Paulo e o Estado Nacional*, São Paulo, Difel, 1973, revisto e republicado como *Bases do Autoritarismo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Campus, 1982/1988.

co do país, sem, no entanto, chegar a comover um dos principais historiadores da metrópole paulista. O relativo fracasso político e ideológico da alternativa racional-legal na história brasileira, que parece reafirmar-se com intensidade na Assembléia Constituinte de 1988, não significa que essa alternativa não continue presente, tanto na vida política quanto no mundo das representações ideológicas, expressas, tanto uma quanto a outra, no contraste cada vez mais forte entre o dinamismo da sociedade moderna paulista e "sua licenciosa rival, o Rio de Janeiro" (p. 136).

O que Morse ressalta sobre São Paulo, em sua discussão sobre Mário de Andrade, no entanto, não é o contraste, mas a semelhança com o Rio de Janeiro, e a exorcização andradiana da nascente burguesia paulista, "personagens farsescos e secundários, sem penetração hegemônica no mundo social" (p. 136). Por entrar em contato com o autêntico e vivo da realidade paulista, com sua natureza ainda misteriosa, não-anestesiada, Mário de Andrade seria o precursor não de uma literatura moderna e urbana, que a América Latina nunca chegou a ter, mas do realismo mágico, que, saltando os obstáculos do pensamento pretensamente racional e "científico", tocaria diretamente a essência mais profunda da cultura hispano-americana, mantida latente no inconsciente coletivo desde a decadência do império colonial.

Mais farsescos e secundários do que os burgueses são, para Morse, os pretensos intelectuais do Sul que tratam de macaquear as decadentes universidades do Norte e desenvolver, pela via da profissionalização acadêmica, um conhecimento mais aprofundado e rico de suas realidades. A condenação à morte dos cientistas sociais latino-americanos, suas instituições, suas pesquisas, seus dados, suas metodologias empíricas e comparadas, seus congressos acadêmicos e revistas científicas, não decorre da simples inautenticidade da cópia, mas da própria inadequação do modelo que se trata, inutilmente, de implantar, dada a decadência que Morse percebe no ambiente acadêmico de seu país[4]. Se em Mariátegui as sensibilidades estética e científica ainda estavam unidas, elas se cindiriam completamente a partir de então, e só aos poetas, romancistas e artistas restaria a tarefa de expressar seu mundo "como centro e não como periferia" (p. 137). A eles e, talvez, a uns poucos intelectuais que, aqui e lá, conseguem transcender a mesmice da burocratização e da banalidade da vida acadêmica e entrar em contato com a profundidade do pensamento filosófico e a sensibilidade da experiência estética e, assim, vivenciar diretamente a essência de sua civilização superior.

4. Nessa crítica generalizada entra tanto o empirismo mais grosseiro quanto a tradição historicista comparativa de inspiração weberiana, que, como sabemos, comparava a Índia, a China e a Palestina antiga com o Ocidente. Para uma visão mais complexa dos contrastes entre as ciências sociais positivistas e historicistas e da contraposição entre elas e o irracionalismo, ver Reinhard Bendix, *Force, Fate & Freedom: On Historical Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1984.

A valorização que faz Morse do pensamento marxista e revolucionário de Mariátegui poderia induzir à idéia de que sua proposta é, afinal, mais progressista do que esses comentários sugerem. O que Morse valoriza em Mariátegui, no entanto, é a dimensão mitológica e soreliana de suas teses, a tentativa de fundar um populismo místico baseado no apelo direto a um "direito natural normativo" que se vincularia às fontes históricas mais profundas e inconscientes da tradição hispânica, a essa altura impregnado, não se sabe bem como, por um forte componente indígena e tendo sua barroca arquitetura reduzida ao chão de uma comunidade rousseauniana. É claro que esse caminho não serve para países como Brasil, México ou Argentina, que já avançaram demais na rota da incorporação bastarda dos modelos do Norte; mas ele se ajustaria como uma luva aos países pequenos "com regimes brutais e instituições imprestáveis", que seriam, por isso mesmo, aqueles onde os ideais rousseaunianos de Mariátegui teriam maior chance de se desenvolver, levando, ao mesclar-se com a cultura política ibérica, à plena realização do Grande Desígnio Ocidental que o Norte já não pode pretender (p. 111). Em outras palavras, quanto pior, melhor.

Há de se dizer que o jogo de espelhos que nos propõe Morse, apesar de brilhante e sedutor, é tão ilusório quanto qualquer outro. É claro que existem problemas graves nas sociedades ocidentais, vinculados, entre outras coisas, ao esgotamento dos valores evolucionistas do iluminismo, ao crescimento descontrolado do conhecimento como técnica e à cultura de massa. As críticas e denúncias dos textos frankfurtianos mais antigos às sociedades ocidentais, no entanto, pecavam pela generalização excessiva, pela incapacidade de perceber a potencialidade de inovação e mudança que essas sociedades possuem e, acima de tudo, pelo irracionalismo e elitismo que apresentavam como alternativas implícitas ou explícitas para a suposta vulgaridade e pobreza mental do mundo burguês, e que também perpassa *O Espelho de Próspero*[5]. Talvez seja necessário tomar distância de Washington para perceber que, como um todo, essas sociedades ainda preservam um repertório de criatividade, pluralismo e capacidade de compromisso moral e ético incomparáveis, por exemplo, com o provincianismo e corporativismo sem horizontes que assolam a América Latina, com o esgotamento precoce a que chegaram os regimes socialistas ou com os horrores que presenciamos como decorrência dos novos fundamentalismos. É um dinamismo que se funda no pluralismo, que faz com que os processos de massificação sejam compensados pelo surgimento constante de novos grupos capazes de refletir criticamente sobre si mesmos e suas sociedades, sem comprometer, e freqüentemente consolidando, sua capacidade de manter e expandir a qualidade de vida para suas populações e de preservar os

5. Para uma visão crítica do pensamento irracionalista contemporâneo e seu impacto pernicioso em nosso meio, ver os ensaios de Sérgio Paulo Rouanet em *As Razões do Iluminismo*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

mecanismos institucionais que asseguram as liberdades e os direitos individuais. O desenvolvimento do conhecimento técnico e científico, apoiado em sistemas educacionais de massa, tem significado não só a garantia do padrão de vida das pessoas e o gradual controle da agressão ao meio ambiente como também um processo efetivo de democratização do saber. Tudo isso, a começar pelo controle das doenças e da fome, passando pela monotonia do igualitarismo democrático e culminando na produção em massa de Ph.D.'s, poucos dos quais (mas na realidade não tão poucos) com o brilho e o poder iconoclástico de Richard Morse, pode parecer inútil e moribundo para quem busca vivências mais intensas. Para nós, porém, que ainda não chegamos perto dessas conquistas, talvez não seja aconselhável instaurar desde já nossa revolução cultural, buscando o contato direto com as massas (cuja contrapartida, de Sorel a Mao, é o culto ao Chefe)[6], e renunciando de vez ao racionalismo e às pesquisas sociais, fechando nossas universidades e programas de pós-graduação, desmantelando nossas indústrias incipientes, desmontando nossos precários sistemas democráticos e seus nascentes partidos modernos e colocando toda a nossa esperança na última versão do milenarismo soreliano que nos bata à porta, estimulado e legitimado, quem sabe, pela intuição genial de intelectuais criativos do Norte, em nome do reencontro de nossa essência milenar perdida.

O futuro próspero da América Latina, se existir, dificilmente estará nos Senderos Luminosos ou em outros movimentos milenaristas que surgem nas regiões mais atrasadas ou sob os governos mais tirânicos do continente, e cuja pureza e contato imediato com a "essência" ameríndia geralmente só existem para quem os contempla de longe. Ele depende, para ser construído, do encaminhamento de um processo histórico que está sendo forjado por homens e mulheres de carne e osso, em que se busca a resolução adequada das contradições que hoje vivemos entre as servidões da herança colonial e periférica e os esforços de abrir lugar para a racionalidade e a modernidade. Ele deverá incluir, necessariamente, valores comunitários, processos de reafirmação étnica, religiosa, lingüística e regional, heranças hispânicas, africanas, indígenas e européias, em uma realidade pluralista que não tem por que ser incompatível com os valores iluministas e os que venham a emergir em seu lugar. Não é um caminho fácil. Basta olhar com olhos abertos para o resto do mundo para termos a certeza de que não temos a chave secreta do futuro e de que as próximas décadas não serão, ainda, da América Latina. Mas ainda é possível manter a esperança e não ser alijados de todo para limbo da história, se conseguirmos manter de pé nossos compromissos com

6. Ver, sobre os paradoxos inerentes à busca do "contato com as massas" em regimes totalitários, a análise clássica de Reinhard Bendix em *Work and Authority in Industry* (New York, Wiley, 1956), um exemplo de análise histórica comparada entre a Inglaterra, a Rússia, os Estados Unidos e a Alemanha, em períodos históricos distintos. Vale lembrar ainda que, no Brasil, o principal leitor e divulgador das idéias de Sorel tenha sido Francisco Campos.

os valores iluministas e com o uso da razão, sem sucumbir ao canto de sereia da contemplação estética de nossos umbigos.

* * *

A resposta de Richard Morse a essa crítica[7], tanto quanto o próprio livro, reflete uma preocupação de que todos compartimos, a da possível incompatibilidade entre uma agenda de modernidade e o que se poderia denominar, para usar alguma expressão, "tradições culturais latino-americanas". A "questão cultural", que no passado vinha envolta em especulações mais ou menos brilhantes sobre "caráter nacional", "identidade cultural" ou "personalidade básica" de povos e sociedades, cobrou nova notoriedade com o aparente fracasso dos projetos modernizadores e democratizantes da maior parte dos países do Terceiro Mundo e o ressurgimento do nacionalismo em todas as suas formas, assim como do novo fundamentalismo islâmico. Em um primeiro momento, essa preocupação fazia parte de uma pergunta mal respondida sobre a capacidade de determinadas sociedades em incorporar de maneira adequada as instituições e valores das sociedades ocidentais. Depois, ela evoluiu para um questionamento dessas instituições e valores: se o Ocidente não é nenhuma maravilha, por que querer que todos os povos se assemelhem a ele? Será que outras sociedades e culturas não apresentariam, ainda que perdidas e dormentes, formas culturais superiores, ou de qualquer forma distintas das ocidentais?

A redescoberta da questão cultural traz uma contribuição benéfica para as ciências sociais, ao questionar o etnocentrismo ocidental que as caracteriza em grande parte, e chama a atenção, também, para o fato de que ainda não sabemos como lidar com essa questão de forma realmente satisfatória, abrindo, assim, novos horizontes para a pesquisa e uma nova fronteira para a teoria. Ela traz também, no entanto, velhos equívocos que pareciam haver sido sepultados nas últimas décadas: o do "etnocentrismo às avessas", que começa pelo reconhecimento e valorização das diferenças culturais e pode terminar com noções como a de que talvez não tenha sentido, por exemplo, pretender que os países latino-americanos queiram se modernizar e sejam democráticos, dada sua tradição e cultura autoritárias; e a ressurreição dos velhos fantasmas da identidade e do caráter nacional, acompanhados de toda a sua parafernália antiintelectual, irracionalista e freqüentemente totalitária. O que começa com um gesto de genuíno respeito e reconhecimento da cultura alheia (veja como esses índios têm uma cultura tão rica e autêntica, superior à nossa!) termina com uma atitude de discriminação (só são bons índios os que não tentam imitar os brancos)[8].

7. "A Miopia de Schwartzman". *Novos Estudos Cebrap*, 22: 185-192, out. 1988.

8. Já tive o ensejo de discutir essa mesma postura, em relação à questão do corporativismo, em outra ocasião. Ver "As Dificuldades do Antietnocentrismo". *Dados — Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, 25 (2), 1982.

Morse discute a questão tradição *vs.* modernidade, em sua resposta, ao se perguntar sobre os eventuais substitutos, na América Latina, da reforma protestante e do movimento operário, elementos centrais na constituição da cultura racionalista e democrática européia e, inclusive, na universalização da educação básica no velho continente. Assinala que esses movimentos não chegaram a ter impacto similar na região, o que é verdade, apesar da óbvia importância das tradições sindicais de Argentina, Chile, México e São Paulo, que ele não chega a considerar. O fato, de qualquer modo, é que a reforma protestante e os movimentos operários perderam sua vitalidade como focos de mobilização e aglutinação moral e social inclusive nos países onde sua presença foi mais forte, na Europa Ocidental, e não foram substituídos de forma satisfatória nem pelo pragmatismo esperado pelos teóricos do "fim das ideologias", nem pelos novos movimentos sociais que são objeto de atenção dos teóricos do pós-modernismo. Nesse sentido, a questão das formas de sustentação ética, emotiva e simbólica da civilização pós-industrial não é um problema somente latino-americano, mas universal, tanto quanto o das formas que essa civilização irá tomar.

Minha discordância com relação a Morse não é quanto à importância dessa questão, mas quanto à resposta que ele oferece — a volta a uma "verdadeira comunidade" perdida nas penumbras do passado — e à forma como ele justifica essa resposta. Ao tratar com desprezo as modernas ciências sociais e tudo o que lhe parece associado ao racionalismo empobrecido das academias ocidentais e seus imitadores, Morse termina por olhar a realidade latino-americana de forma extremamente simplificada e maniqueísta, apesar de adornada por proclamações de sutileza, complexidade e senso de humor. Não há nada em sua resposta que refute o argumento principal de meu comentário, em relação aos equívocos de sua tentativa de buscar, em um utópico passado ibérico, as fontes para uma civilização latino-americana que mostraria sua profunda superioridade em relação ao Ocidente em decadência. Em compensação, tenho agora a oportunidade de expandir a discussão sobre os temas do "atraso" e da modernidade e sobre a natureza e a responsabilidade no trabalho intelectual.

É necessário não confundir minhas objeções às propostas de Morse com uma eventual incapacidade de perceber a importância dos problemas da cultura. Não há nada na "questão cultural" que a torne particularmente intratável pelas ciências sociais contemporâneas, desde que a livremos da penumbra das "tradições culturais" qualitativamente irredutíveis entre si e aceitemos que os fenômenos de identificação, integração coletiva e referenciais éticos podem mudar com grande velocidade, por mecanismos que seguramente não conhecemos bem, mas que estão, sem dúvida, associados a certos momentos de transição histórica mais significativos. José Joaquin Brunner, que tem tratado essas questões com bastante propriedade, identifica em Octavio Paz a fonte principal da tentativa de voltar às fontes primitivas da

latinidade hispânica e expressa com clareza tudo o que eu gostaria de poder dizer a respeito. Diz Brunner que a América Latina é tributária e parte da cultura ocidental, acima de tudo, por sua incorporação à experiência traumática da modernidade,

> por sua busca contraditória, desigual, cem vezes fracassada mas cem vezes retomada, da modernização e do modernismo, não mais apenas como fenômeno de intelectuais e tecnocratas, mas como processo de massas cujo imaginário chegou a se expressar e a se esgotar quase que completamente nas figuras fugazes de modernidade que vêm do Norte. Por isso pode-se dizer que a América Latina é parte dessa cultura menos pelo seu passado, ainda que também por causa dele, do que pelo seu presente e seu futuro: como projeto. Existem os que discordam dessa forma de abordar as coisas latino-americanas. Para os quais, com efeito, é mais importante a religião trazida pelos espanhóis e portugueses a estas terras do que a utopia modernizadora, que teve muito mais que ver, certamente, com a França, a Inglaterra e os Estados Unidos. Para os quais subsiste, ainda hoje, uma América Latina profunda, real-mágica, mestiça e ancestral; que se sacrifica e cumpre seus ritos e que assume a modernidade como uma mentira sociológica, algo espúrio, uma casca imposta, um produto fantasmagórico da razão que percorre o continente sacrificando-o às exigências de sua utopia. Octavio Paz, a quem não fazemos justiça com estas breves referências, o disse de maneira gráfica: "O povo mexicano, depois de mais de dois séculos de experimentos e fracassos, não crê senão na Virgem de Guadalupe e na Loteria Nacional"[9].

Brunner não acredita, no entanto — como eu também não —, que essa volta ao passado seja possível. "Os homens e mulheres [da América Latina] estão envolvidos, de maneiras diversas e conflitivas, com maior ou menor consciência, nas aventuras de modernização do continente, nas pugnas em torno de sua direção política e de sua organização socioeconômica. Neste processo multiforme eles refletem, nas contradições de sua identidade e de seu contexto vital, os problemas de uma modernidade cuja significação tem estado e continua estando referida para fora; inevitavelmente para o Norte." (pp. 196-197)

Em seu novo texto, Richard Morse faz minha caricatura como a de um empirista primitivo e empedernido que não reconhece lugar para a literatura nem de nada além da "montagem metódica de conhecimentos verificáveis"; um reacionário que tem medo do povo e de suas manifestações espontâneas e criativas; um racionalista ingênuo que acredita que os Ph.D.'s resolverão os problemas do mundo, e um defensor encarniçado do *statu quo* acadêmico. O mesmo simplismo maniqueísta, surpreendente para quem se declara atraído pelas "explorações lúdicas da percepção humana" e capaz de captar, pela empatia, as camadas mais profundas da história, como "carrega-

9. José Joaquin Brunner, *Un Espejo Trizado: Ensayos sobre Cultura y Políticas Culturales*, Santiago, Flacso, 1988, p. 198. A referência é Octavio Paz, *El Ogro Filantrópico*, México, Joaquin Mortiz, 1989.

da de persistências, ressonâncias, novidades, surpresas e resultados inesperados", surge em sua visão da América Latina, assim como da atividade intelectual de uma maneira geral. De um lado estão "as elites", que falharam miseravelmente em sua agenda modernizadora e às quais estão associados os cientistas sociais que "nos traíram" (é difícil não perguntar: a "nós", quem, cara-pálida?), junto com todos aqueles que se apóiam nas ciências empíricas para fazer previsões históricas de curto prazo, de acordo com suas preferências subjetivas; de outro está a América Latina autêntica (que exclui, entre outras coisas, os imigrantes e a industrialização), que tem suas raízes no passado hierárquico e monolítico da Espanha antiga e se volta hoje para a busca da "verdadeira comunidade", por meio de manifestações espontâneas e vivas que vão "dos Tupamaros aos cultos de umbanda, da teologia da libertação às associações de vizinhança, dos revolucionários que se declaram marxistas aos invasores de terra" (cuja relação com o passado ibérico realmente me escapa). Tudo isso teria um sentido único e profundo, inacessível aos comuns mortais e intelectuais domesticados pelas universidades ocidentais que só conseguem pensar a curto prazo, mas claramente inteligível como tendência a longo prazo, para os literatos e intelectuais indômitos capazes de "empatia com as camadas profundas da mudança social e dispostos a aceitar indicadores metafóricos e analógicos, além dos mensuráveis". Esses intelectuais e literatos, presumivelmente, não fazem parte daquelas elites que "nos traíram" e contribuem positivamente para a marcha da história na conquista da "comunidade verdadeira". Enquanto isso não se dá, eles podem, confortavelmente, valer-se dos benefícios e do prestígio que nossos sistemas acadêmicos, apesar de irremediavelmente ultrapassados e estéreis (ou, quem sabe, exatamente por isso), ainda proporcionam aos que melhor expressam os modismos intelectuais correntes, do desconstrutivismo às versões locais do populismo intelectual.

Richard Morse tirou do contexto uma frase em que eu dizia que "talvez não seja aconselhável instaurarmos desde já nossa revolução cultural, buscando o contato direto com as massas" para dizer que eu penso que as massas devem esperar o fim do projeto iluminista (como, no tempo do governo militar, se dizia que era necessário fazer o bolo crescer antes de dividi-lo) e que cabe aos intelectuais universitários comandar e domesticar as diversas formas de participação popular e comunitária no processo político em que vivemos e no qual continuaremos a viver. Minha frase sobre o "contato com as massas", acompanhada pela referência à revolução cultural chinesa e ao estudo clássico de Bendix sobre o autoritarismo no sistema industrial da Alemanha Oriental na década de 1950, deveria ter sido suficiente para deixar claro que não proponho esse tipo de "contato" nem agora nem nunca. No caso da Alemanha Oriental, a consigna partidária do "contato com as massas" funcionava como uma forma de reforçar a autoridade do poder central sobre as organizações de produção econômica e forçar os operários a se sub-

meter às diretrizes do partido, único intérprete aceito, afinal, do que "as massas" realmente queriam ou pretendiam ser. Em relação à "revolução cultural", creio que já existe bastante consenso sobre o que ela significou como período de centralização política extrema, terrorismo e retrocesso político, econômico e cultural.

Chamar a atenção para a associação íntima e freqüente entre os apelos ao "contato com as massas" e as formas mais abjetas de autoritarismo não é o mesmo que ser contra as diferentes formas de organização e ação popular, que extravasam os marcos institucionais estabelecidos e trazem para nossas sociedades novas fontes potenciais de dinamismo e renovação. Para quem tem a perspectiva do milênio, talvez não valha a pena perder tempo em separar uma coisa da outra. Afinal, se o Terror fez parte da Revolução Francesa, o *Gulag* da Revolução Soviética, se o militarismo japonês precedeu sua entrada triunfante no mundo do capitalismo moderno e da alta tecnologia, se o próprio nazismo, dialeticamente, purificou a Alemanha de seu nacionalismo xenófobo e fez dela, depois da guerra, uma democracia exemplar, por que se preocupar com as bombas dos Tupamaros, os assassinatos do Sendero Luminoso ou o populismo demagógico de um ou outro político mais inescrupuloso? Pode ser que, em relação a essa atitude, o lugar onde moramos e vivemos faça alguma diferença.

Penso que a atitude de Morse em relação às ciências sociais, sua visão dogmática e simplificada da América Latina e até mesmo a caricatura que tenta fazer de meus pontos de vista decorrem da função praticamente exclusiva que ele atribui ao trabalho intelectual, que seria a da elaboração de uma ideologia capaz de sacudir e mobilizar o continente latino-americano, e daí, quem sabe, o mundo. Exemplo disso é a tese da superioridade dos novelistas sobre os cientistas sociais, reforçada pelo uso abundante de referências, imagens e licenças literárias. Ninguém negaria, evidentemente, a importância de muitos novelistas latino-americanos na crítica e desvendamento de aspectos e dimensões insuspeitas de nossa realidade; poucos negariam, também, a possível riqueza de uma exploração da realidade dentro das tradições da crítica literária, tal como proposta por Clifford Geertz. No entanto, o que Morse espera é que esses escritores possam "ajudar a renovar o discurso de uma ideologia obsoleta", e nisso residiria sua superioridade sobre os cientistas sociais. Além da obsessão com a ideologia (de minha parte, eu diria que a desmitificação das ideologias é ainda um dos grandes propósitos das ciências sociais, sem que para isso seja necessário retornar à ingenuidade da "ciência neutra"), surpreende que haja quem acredite que autores tão herméticos e quase incompreensíveis como Cortázar, Borges ou Guimarães Rosa possam ter algum papel na constituição de novas ideologias de alcance popular. A falsa polarização entre "novelistas" e "cientistas sociais" que Morse introduz só pode produzir efeitos no mundo restrito dos círculos acadêmicos de elite, para consumo dos quais, afinal, ela parece ter sido feita.

Morse se espanta por eu dizer que alguns países são mais atrasados do que outros. E, no entanto, não é difícil definir o que seja um país ou uma região "atrasada": é onde as pessoas passam fome e morrem prematuramente, onde não existem sistemas educacionais minimamente satisfatórios, onde os governos não funcionam com um mínimo de competência, onde os direitos humanos não têm vigência. Existem países latino-americanos mais e menos atrasados, e essas diferenças refletem, em grande parte, a capacidade que tiveram de incorporar não somente os malefícios e as deformações que acompanham a modernidade mas também algumas de suas instituições e valores mais centrais, como as instituições democráticas, os sistemas educacionais de massa e de elite e as formas modernas de organização da atividade econômica.

Não é preciso ser um evolucionista ingênuo para entender isso. Quem viu *Bye Bye Brasil* sabe que o atraso no mundo de hoje não se caracteriza pela permanência de valores e formas de comportamento ditos tradicionais, mas pela incorporação distorcida e caótica dos produtos mais aparentes e assimiláveis das modernas tecnologias: a televisão, os automóveis, os meios de comunicação e de transporte, as estruturas de dominação e de poder e as armas de fogo, não tão modernas assim. Reagir aos efeitos devastadores dessa modernidade pela volta ao primitivo, ao popular, à alma da civilização perdida, no entanto, é um caminho sem saída. Viajando anos atrás pelo interior da Guatemala, fiquei impressionado pelas vestes dos indígenas, seus panos coloridos, padrões diferentes para cada aldeia, e sua aparente capacidade de preservar suas culturas e tradições. Depois aprendi que essas roupas, e as cores diferentes, haviam sido impostas pelos espanhóis nos tempos coloniais, como forma de separar os índios entre as diferentes *encomiendas*, que os mantinham em regime de servidão. Para quando, ou onde, essas populações deveriam voltar?

V. S. Naipaul, escrevendo sobre a Índia independente e suas perplexidades ante o artificialismo da modernização ocidental e a busca do passado perdido, observava dez anos atrás:

> A turbulência da Índia desta vez não vem da invasão estrangeira ou da conquista, mas é gerada de dentro. A Índia não pode responder da forma antiga pela volta ao arcaísmo. Suas instituições emprestadas funcionaram como instituições emprestadas; mas a Índia arcaica não tem substitutos para a imprensa, o parlamento e as cortes. A crise da Índia não é só política e econômica. É uma crise maior de uma antiga civilização ferida que finalmente está tomando consciência de suas inadequações, mas não encontra os meios intelectuais necessários para ir adiante[10].

E, ao final:

10. *A Wounded Civilization*. Penguin, 1979, p. 18.

> Nos textos antigos os homens olhavam para o passado e falavam da atual Idade das Trevas; hoje eles olham para os dias de Gandhi e da luta contra os ingleses e vêem tudo o que ocorreu depois como um desvio, antes que uma evolução da história. Enquanto a Índia tratar de voltar a seu passado, ela não conquistará esse passado, nem será por ele enriquecida. O passado só pode ser conquistado, agora, pela pesquisa e *scholarship*, pela disciplina intelectual, e não pela via espiritual. O passado deve ser visto como morto; senão, o passado matará (p. 174).

Não existe volta ao passado, nem sequer um passado para voltar, tanto na Índia como na América Latina. Correndo de novo o risco de ser acusado de "positivista pombalino do século XVIII" ou de idealizar os Ph.D.'s como os heróis do mundo moderno, eu reafirmaria que existe uma agenda fundamental a ser cumprida na América Latina, em alguns países de forma mais dramática do que em outros, que recoloca as questões da educação em todos os níveis (popular, média, superior, continuada) e da ciência e tecnologia como uma das preocupações fundamentais. Não é possível participar de forma adequada no mundo de hoje, e principalmente no de amanhã, sem uma população minimamente capaz de conviver de forma ativa e produtiva com as novas formas de comunicação, produção e interação social que estão se generalizando. Essa agenda intelectual e cultural não substitui, mas é homóloga ao estabelecimento de novas formas de organização e participação social e instituições políticas modernas, como os partidos, o parlamento, o poder judiciário e um serviço público competente. As tradições autoritárias de alto a baixo de nossas sociedades, o fracasso dos projetos modernizadores do passado, o vazio e a burocratização de nossa educação básica, o corporativismo e a baixa qualidade de nosso ensino superior, o provincianismo dos horizontes intelectuais de nossas elites, tudo isso torna nossos problemas extremamente difíceis, mas não permitem a postura cômoda de declarar que a agenda da modernidade já teve seu tempo e que agora é chegada a hora de abandoná-la como lixo inútil. E tampouco que se diga, de quem se preocupa com essas questões, ser um "ardente defensor do *statu quo*".

Por que eu disse que seu livro era "potencialmente danoso em suas implicações", Morse me acusa de querer jogá-lo na fogueira. E, no entanto, se idéias não tivessem conseqüências que mereçam ser avaliadas, nem eu nem ele poderíamos justificar nossos salários no fim do mês. O princípio da liberdade de expressão, uma das grandes conquistas da tradição liberal, não supõe que as idéias sejam inconseqüentes. Ao contrário, a suposição é que elas são tão importantes que vale a pena garantir sua manifestação, mesmo que muitas vezes produzam resultados que não agradem a uns ou outros. Acredito que essa liberdade, da qual todos nos beneficiamos, deve ter como contrapartida que as idéias possam ser livremente criticadas, inclusive em suas conseqüências, e que não tratemos de escapar da responsabilidade pelas implicações do que dizemos ou propomos.

É difícil dizer, no entanto, que poder é esse que as idéias têm. Como bem lembra Morse, esta é uma questão que se tornou clássica a partir do tema espinhoso da responsabilidade dos intelectuais alemães pelo surgimento do nazismo; a lembrança é tanto mais oportuna quanto os grandes temas do debate intelectual alemão na virada deste século, que se intensificou nos anos da República de Weimar, têm muito em comum com aqueles levantados por Morse: a crítica da ciência formal, em nome da intuição e da vida; a busca de interpretações globais do sentido profundo da história e da natureza das civilizações e das culturas, mais além do que poderia ser captado pela mera empiria; a valorização do popular e do comunitário, em detrimento das construções artificiais da civilização, e a obsessão com a ideologia, que é vista como a única razão de ser do trabalho intelectual e cultural.

Vale a pena descrever algo desse debate para desfazer de uma vez por todas a idéia de que Morse está propondo algo de novo, ou que minhas críticas tenham, por sua vez, muita originalidade. A batalha entre a vida e a esterilidade, a intuição criativa e o empirismo obsessivo, a intuição profunda do sentido das coisas e o acúmulo gradual de pequenos cadáveres de evidência dissecados pela razão analítica, a ideologia e a ciência foi disputada à exaustão mais de meio século atrás, e hoje já conhecemos bastante bem tanto as limitações do positivismo e academicismo ingênuos quanto aonde podem chegar os delírios do intuicionismo e do vitalismo. Fritz Ringer, autor de um estudo clássico sobre o mandarinato intelectual alemão do século XIX ao período do nazismo, usa uma citação de Ernst Troeltsch, colega e contemporâneo de Max Weber, para caracterizar a força da crítica ao positivismo e ao *establishment* universitário em seu tempo:

> É a revolta contra a memorização e a disciplina, contra as ideologias do sucesso e do poder, contra o excesso e a superficialidade dos conhecimentos que nos impingem nas escolas, contra o intelectualismo e a auto-suficiência dos literatos, contra a grande metrópole e o antinatural, contra o materialismo e o ceticismo, contra o poder do dinheiro e do prestígio, contra a especialização e o mandonismo, contra o peso sufocante da tradição e o evolucionismo historicista... Além disso, existe uma profunda revolução intelectual dentro do mundo acadêmico que ainda não foi devidamente notada. A necessidade de síntese, sistema, visão de mundo, organização e juízos de valor é extraordinária. A matematização e a mecanização de toda a filosofia européia desde Galileu e Descartes é vista com crescente ceticismo [...]. Nas disciplinas históricas e culturais, as pessoas se defendem contra a tirania dos conceitos evolutivos, contra as compilações e as avaliações críticas[11].

Uma parte importante dessa "revolução" foi a chamada "filosofia da vida", que, como tudo no ambiente acadêmico alemão daqueles anos, ia do

11 Ernst Troeltsch, "Die geistige Revolution", 1921, citado por F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Harvard University Press, 1969, p. 346.

mais sofisticado e complexo, como, por exemplo, em Dilthey, ao mais simplista e vulgar. Ringer descreve desta forma a "filosofia da vida", a partir do trabalho de Ludwig Klages, autor de uma obra alentada e já esquecida sobre "*Geist* como o inimigo da alma":

> Em um sentido muito geral, a filosofia da vida era a doutrina segundo a qual a vida, em sua forma mais imediata, é a realidade primária do homem. Esta idéia podia ser interpretada de muitas formas diferentes. Ela podia ser tratada como verdade metafísica, em cujo caso liberdade, criatividade, "totalidade" na experiência e coisas semelhantes surgiam como as características mais gerais da realidade. Klages aparentemente defendia algumas dessas teorias. Ele também se expandia a respeito de temas como a vivência, a compreensão, *Einfühlung* (empatia) e *Anschauung* (percepção, intuição), para sugerir uma bateria de maneiras superiores ao "meramente conceitual" para chegar à realidade imediata da vida. A "experiência imediata" de Dilthey adquiria as características de um procedimento místico na filosofia da vida. Na pedagogia, "vivenciar" [*experiencing*] assumia às vezes o sentido de aprendizagem ativa, pela participação direta [*acting out*] em uma seqüência de eventos e reações. Em um sentido mais amplo, o ato de vivenciar envolvia a imaginação e a emoção do sujeito, e não somente seu intelecto. Tanto quanto "empatia" e "percepção", o conceito de vivência (*Erleben*) sugeria que as impressões individidas da experiência ingênua são menos enganosas, de muitas maneiras, do que o material que nos chega pelo filtro da abstração analítica e da classificação científica. Em algumas variedades da filosofia da vida, todo conhecimento conceitual e o próprio *Geist* eram descritos como obstáculos ou inimigos da vida (p. 337)[12].

Conforme relata Ringer, Troeltsch "se impressionava por essa 'revolução intelectual', mas não confiava totalmente nela. Preocupava-se com suas tendências niilistas. Advertia quanto ao perigo de descartar 'os métodos críticos e exatos, o rigor do pensamento e da pesquisa', que haviam sido estabelecidos por várias gerações de estudiosos". As alternativas que propunha, ligadas a uma tentantiva de reconstrução racional da cultura alemã, são demasiado complexas e historicamente datadas para serem descritas aqui. Mais atual, acredito, é a forma que o debate assumiu com Max Weber e um obscuro crítico e oponente, Ernst Krieck.

12. É claro que a validade dessas concepções não poderia ser medida, simplesmente, por suas conseqüências como munição ideológica para a batalha do irracionalismo que ia ganhando forma. No entanto, também não seria o caso de ignorar esse aspecto. A esse respeito, diz Ringer que "as doutrinas do movimento [da filosofia da vida] não podem ser atribuídas com segurança a ninguém em particular, mas elas certamente tiveram uma certa influência. Na verdade, a filosofia da vida popular tinha muito em comum com boa parte da literatura populista [*volkish*], anti-semita e neoconservadora da antimodernidade. Ambas surgiram na periferia do mundo acadêmico ou fora dele; ambas exageraram as atitudes que existiam entre os próprios mandarins intelectuais; e ambas ameaçavam superar os professores em sua disputa pela atenção dos semi-educados e dos jovens" F. Ringer, *op. cit.*, p. 337.

A principal referência, aqui, é a famosa conferência de Weber de 1919, sobre "*Wissenschaft* [erroneamente traduzido por "ciência"] como Vocação". Na síntese de Ringer,

> Weber não hesitou em desafiar a grita geral contra a especialização. Nas condições modernas, dizia, era impossível fazer contribuições genuínas ao conhecimento sem pesquisas detalhadas em um campo delimitado de estudo. A "inspiração" (*Eingabe*) não era menos nem mais necessária no trabalho acadêmico do que em qualquer outra atividade; mas só poderia surgir como resultado do trabalho persistente. Intuições brilhantes eram de qualquer forma praticamente inúteis, a não ser que alguém fosse capaz de explorá-las e substanciá-las de forma metódica. [...] Ele se espantava com o culto da intuição e da "experiência" (*Erleben*) imediatas. Estava cansado de ouvir falar que o *scholar* tinha de ter personalidade. Admitia que o artista poderia ter a esperança de criar coisas de valor permanente. Mas o pesquisador não poderia ter essa esperança: todas as suas contribuições estavam destinadas a ser superadas mais cedo ou mais tarde. Pesquisar era simplesmente participar do processo de "intelectualização" que, por milhares de anos, vinha abrindo caminho contra as interpretações mágicas da realidade. Esse processo parecia não ter fim, e suas conseqüências nem sempre eram agradáveis (Ringer, p. 352).

Resumindo a posição de Weber, Ringer ressalta sua militância nas questões políticas de seu tempo e observa que,

> ao propor a separação entre *Wissenschaft* e juízos de valor, Weber na realidade buscava limpar o terreno para políticas públicas mais progressistas. Ele parecia limitar o âmbito de competência do trabalho acadêmico, mas lhe reservava três importantes funções: confrontar os "fatos", pesar suas conseqüências e avaliar a consistência interna das políticas públicas. Na prática, esse programa reduzia muito pouco o escopo do discurso acadêmico e científico, seja em política, em ética ou em qualquer outro campo. Tudo o que excluía era a busca de valores últimos da filosofia cultural dos idealistas alemães. Weber tampouco era um positivista, propriamente falando. Na atmosfera da revolução espiritual, suas recomendações metodológicas poderiam parecer vagamente cautelosas e ultrapassadas. Na realidade, ele de fato incluía as explorações mais grosseiras da falácia do sentido comum entre as ilusões de uma época já ultrapassada (Ringer, p. 356).

Ringer contrasta as posições de Weber com a de Ernst Krieck, personagem que não deixaria memória a não ser pelo extremismo de suas posições e sua ulterior adesão ao nazismo. Eis o que ele dizia de Krieck em *Die Revolution der Wissenschaft*, em 1920:

> A Alemanha tinha perdido seu sentido de grandeza. Não havia idéias suficientemente fortes para guiá-la, e ela caía vítima da democracia e do marxismo. As grandes tradições haviam sido esquecidas; a sociedade se dissolvia em átomos; a nação tinha perdido sua alma; a crise cultural se aproximava. Como não havia espírito comunitário, os indivíduos se sentiam sem poder e isolados; prevalecia um fatalismo sem esperanças; a literatura era pobre, e a arte

sem estilo. Um renascimento religioso poderia ser de alguma ajuda, mas não poderia dar-se nas igrejas estabelecidas, que se haviam tornado totalmente decadentes. Uma espiritualidade esotérica também seria inútil, porque não poderia produzir aquele espírito de solidariedade nacional que era tão urgentemente necessário. Só uma religião nacional comum poderia produzir uma nova sensação de unidade moral e renovação de propósitos, elevando o Estado acima do nível de uma máquina utilitária [...].

Não havia lugar para intelectuais desenraizados na nova sociedade de Krieck. Ele propunha desmantelar todo o *establishment* acadêmico, a não ser que ele pudesse justificar a existência contribuindo para a vida espiritual da nação. A pose da objetividade, a recusa a emitir juízos de valor pareciam para ele fraquezas e vícios. A vida acadêmica alemã havia-se transformado em um mecanismo sem sentido, preocupado somente em se perpetuar a si mesmo. Excessivamente especializada e esotérica, era uma espécie de sinecura para uma clique cansada de pesquisadores. Seus métodos, da mesma forma, eram irrecuperavelmente estéreis. O historicismo tinha sido fatal para as ciências sociais, impedindo que o passado influenciasse o presente. Um racionalismo empobrecido havia-se espalhado das ciências naturais para as humanidades. Quando os economistas declaravam que não fariam julgamentos de valor, entregavam o futuro de seu país aos políticos dos partidos. Na filosofia, o livre-arbítrio era consistentemente desenfatizado, como que pedindo aos alemães que se resignassem à impotência nacional [...].

Na base desses argumentos, Krieck propunha uma revolução no trabalho intelectual. Suas propostas seguiam uma linha previsível. A atitude passiva da objetividade deveria ser abandonada. Deveria haver esforços de combinar pedaços de informação em perspectivas totais. Ao olhar para o passado da nação, os historiadores deveriam descobrir seu caráter e, conseqüentemente, seu futuro. Clamava por mais ênfase nas verdades fundamentais da vida e do espírito. [...] Era dever dos acadêmicos elevar-se acima das estreitas doutrinas de classe e partido; mas acima disso os acadêmicos deveriam recuperar suas raízes na comunidade nacional. Só dessa maneira poderiam salvar-se tanto das perspectivas partidárias quanto do ecletismo estéril (Ringer, pp. 357-358).

A história mostraria o triunfo político das idéias de Krieck e o fracasso de Weber e de Troeltsch. Que responsabilidades tiveram os vitoriosos pelo que aconteceu a seguir? É assim que Ringer trata a questão da responsabilidade:

Em princípio, os mandarins tinham tanto desprezo pelos demagogos nacionalistas quanto pelos parlamentaristas e líderes partidários do liberalismo democrático. Tudo que eles diziam sobre *Geist* e sobre política, eles o diziam como intelectuais, como porta-vozes da minoria dos homens cultos, e não como representantes dos interesses industriais ou agrários, e certamente não como propagandistas das políticas de massas do nacional socialismo. Não tomar isso em consideração é não entender nada da intenção e das tendências das ideologias dos mandarins.

E, no entanto, depois de levarmos em conta todas as sutis diferenças de intenção, todos os diferentes níveis de vulgaridade intelectual e todas as nuanças de opinião baseadas em diferenças de classe e *status*, permanece ainda uma similaridade residual entre os pontos de vista dos professores e dos estudantes nas universidades alemãs. O "idealismo" dos movimentos chauvinistas e *volkish* acompanharam o idealismo dos mandarins como um eco ligeiramente dis-

torcido; a antimodernidade do *Geist* projetava sua sombra na antimodernidade do *Volk*. Insistir em que não havia nenhuma conexão entre os dois seria dizer que os professores não influenciam seus alunos. Os mandarins seriam os últimos a aceitar tal julgamento (Ringer, p. 252).

Em que medida, no entanto, a América Latina de hoje se assemelha à Alemanha do pré-guerra, para que esse paralelo possa ser feito? Não existem sinais claros de que marchemos para o fascismo, e, se isso ocorrer, não será provavelmente por culpa de intelectuais e escritores. Estamos vivendo, no entanto, em meio a uma batalha quase perdida pela modernidade em nossas sociedades, que tem como uma de suas arenas principais nossos sistemas educacionais, culturais e científicos. Tal como na Alemanha, o antiintelectualismo e o irracionalismo ocupam espaço em nossas universidades, seja pela demanda por resultados práticos e imediatos, seja pelo repúdio ao trabalho acadêmico e sistemático de longo prazo. Tal como na Alemanha, o ataque à mediocridade da educação formal é feito, ao mesmo tempo, em nome do "povo" e pela utilização das formas mais extremas de elitismo intelectual, que substitui a clareza das idéias pelo abuso dos jogos semânticos, frases enigmáticas e uso de expressões e citações da moda, que alguns privilegiados dizem entender e dominar, e os demais, simplesmente, admiram; tal como lá, em nome do complexo e do profundo, visões simplistas da realidade ameaçam predominar sobre as mais complexas, que encontram cada vez menos espaço e condições de se manifestar. Talvez seja impossível reverter essa tendência; no entanto, acho que faz parte da responsabilidade do trabalho intelectual não esquecer os equívocos do passado e não voltar a embarcar neles com tanta facilidade e gosto.